Hans THOMAS

CIELESNOŚĆ
CZEŚĆ DLA CIAŁA CZY LĘK PRZED MEDYCYNĄ?*

> *Nie ma więc wyboru: albo mamy nienaruszalną godność osoby i wówczas przysługuje ona wszelkim cielesnym manifestacjom człowieka [...], albo porzucamy ideę nienaruszalnej godności ludzkiej. Jeżeli ciało nie wystarczy, aby domagać się szacunku dla człowieczeństwa, grozi nam dowolność, która zawsze znajdzie dla siebie argumenty.*

Cześć dla ciała. Cielesność: można ją rozumieć całkowicie materialistycznie. Chciałbym abyśmy tutaj, skoro zajmujemy się medycyną, mogli ją rozumieć w ten właśnie sposób – całkowicie materialistycznie.

Szczególna godność człowieka nie została odkryta dopiero w naszej konstytucji. To, co nie ma ceny, posiada godność – stwierdza Kant i dodaje: „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania"[1]. Aby jednak ustalić, że dany byt jest w tym sensie człowiekiem, czy wystarczy spojrzeć na ludzkie żywe ciało, a potem stwierdzić: tak, to jest człowiek? Czy też, aby dowiedzieć się, że on naprawdę jest jednym z „nas" i od tej chwili szanować jego godność, musimy najpierw przeprowadzić jeszcze jakieś inne dociekania? Na przykład sprawdzić, czy dorasta do nas intelektem albo poziomem kulturowego rozwoju, czy uda się go zintegrować z naszym społeczeństwem, czy jest wystarczająco zdrowy i samodzielny lub czy należy do odpowiedniej rasy lub klasy? Jak wiadomo, każda z tych cech wystarczała – również po Deklaracji Praw Człowieka – aby ludziom przyznawać ludzką godność lub jej im odmawiać, wykluczać ich spośród „nas", którzy respektujemy prawa człowieka i korzystamy z nich. W naszym stuleciu zdarzało się to najczęściej.

Panuje dzisiaj bardzo rozwinięta wrażliwość na minione formy pogardy dla człowieka. Można by pomyśleć, że powinna wystarczyć przynależność do gatunku „człowiek", aby wykluczyć wszelką wątpliwość co do godności. Ostatnio Peter Singer odrzucił taki pogląd jako „speciesizm"[2], stawiając go na równi z rasizmem, ponieważ dyskryminuje on świat zwierząt.

---

* Publikowany tekst pochodzi z książki *Menschlichkeit der Medizin*, red. H. Thomas, Herford 1993, s. 67-86. Przyp. red.

[1] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971[2], s. 60-61.

[2] P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 70 n.

Kiedy Peter Singer proponuje dzisiaj, aby pacjentów w śpiączce, z demencją, noworodki, których duchowe funkcje i samorozumienie są nie lepiej rozwinięte niż u wiernych psów czy zmyślnych szympansów, otaczać również nie większym szacunkiem[3], wówczas – chociaż trudno mu brać za złe jego wielką miłość do zwierząt – likwiduje on godność człowieka i zastępuje ją „godnością", albo raczej w ł a s n y m oszacowaniem wartości określonych funkcji. Trudno powiedzieć, czy należy ubolewać nad wystąpieniami podobnych autorów. Bądź co bądź Singer głośno domyśla do końca to, co wielu mniej lub bardziej jasno czuje lub myśli, lecz szokuje ich, gdy ktoś doprowadza tę myśl do końca i o tym mówi. Gdyby był jakiś przekonujący powód, aby zabijać nie narodzonych, wówczas wedle konsekwentnej logiki Singera – ten sam powód pozwalałby również zabijać noworodki.

Na pytanie, co w takim razie „czyni" człowieka, mamy dzisiaj na podorędziu cztery szeroko znane odpowiedzi:

a) nieśmiertelna dusza;
b) świadomość psychiczna;
c) byt fizyczny;
d) informacja genetyczna.

Żadna z tych odpowiedzi nie jest właściwie fałszywa, ale również żadna nie jest wystarczająca. A odpowiedź, że człowieka czyni jego ludzki byt, jest tautologią. Także ta odpowiedź jest prawdziwa, a nawet „całościowa", co niektórzy dzisiaj cenią. Tylko, że nic nie wnosi do sprawy.

DUALIZM DUCHA I MATERII A JEDNOŚĆ CZŁOWIEKA

Niedawno, w towarzystwie pewnego rentgenologa, zostałem zaproszony do nie wymuszonej rozmowy na tematy medyczne i filozoficzne w prywatnym gronie przyjaciół. Rentgenolog ów mówił o nowych radiologicznych technikach diagnostycznych. Wówczas jeden z obecnych zapytał, czy za pomocą promieni Roentgena udało mu się kiedyś utrwalić na kliszy ludzką duszę. Odpowiedź padła jak wystrzał: „Właściwie za każdym razem. Obrazy rentgenowskie żywego człowieka wyraźnie różnią się od zdjęć zwłok".

Jego odpowiedź wyraża dość trafnie, jak sądzę, to co już Arystoteles, a po nim cała arystotelesowska tradycja rozumiała przez duszę: formę i zasadę życia istot żyjących, formę ciała i ożywiający je akt. Dopiero gdy Descartes ogłosił, że duch i materia są dwoma samodzielnymi rodzajami bytów, tak że człowieka można sobie było wyobrazić już tylko jako złożenie dwóch niezależnych ele-

[3] „Fakty biologiczne, z którymi związany jest nasz gatunek, nie mają moralnego znaczenia. Dawać pierwszeństwo jakiemuś życiu tylko dlatego, że jest to życie istoty należącej do naszego gatunku, doprowadzi nas do zajęcia takiej samej pozycji, na jakiej sytuują się rasiści, którzy dają pierwszeństwo tym, którzy należą do ich rasy". Tamże, s. 107.

mentów: duszy i ciała – jak wiadomo pogląd taki nazywamy dualizmem – dopiero wtedy wybuchł nowożytny spór, czy nie wystarczyłoby przyjąć jednej tylko zasady człowieczeństwa: albo materii ciała, albo duchowej substancji duszy? Zależnie od teorii przyjmowanej przez spierające się strony albo jeden z elementów wcale nie istnieje, albo jest po prostu nieważny i nieinteresujący. Albo duch jest tylko funkcją skomplikowanej materii, albo odwrotnie – materia jest tylko formą przejawiania się ducha. Spór trwa do dzisiaj. Raz koniunkturę mają materialiści, kiedy indziej (będę ich odtąd tak nazywał) spirytualiści. Zresztą, jeśli przyjrzeć im się bliżej, widać, że jeden pogląd zakłada drugi i dlatego regularnie występują one razem. Kto bowiem jako materialista sądzi, że może zrezygnować z ducha, albo jako spirytualista głosi, że materia nie ma znaczenia, ten przecież nie przezwycięża dualizmu materii i ducha czy ciała i duszy, z którym obydwaj walczą, lecz tylko – całkowicie monistycznie – w ramach dualizmu przyjmuje jedno lub drugie stanowisko. Każde z tych syjamskich bliźniąt chce przeżyć kosztem drugiego.

Obydwa żyją również dzisiaj. W XIX wieku materializm był modny i do dziś nie mamy tego za sobą. Ale jednocześnie modni są oświeceni ezoterycy New Age, którzy w duchu całkiem spirytualistycznym głoszą, że problem, który sobie tutaj stawiamy, jest złudzeniem – ubocznym produktem naszej rozwijającej się świadomości. Nasza racjonalna kultura – twierdzą oni – kazała nam konstruować nieodparte dla naszego umysłu pary przeciwstawnych pojęć (materia/duch, ciało/dusza, świat/Bóg, życie/śmierć, nad/pod, prawo/lewo), które coraz bardziej dzielą świat, rodzą problemy, sieją niezgodę. Przede wszystkim zaś przeciwieństwa te oddzielają nas od prawdziwego świata, który jest jednością. W rzeczywistości bowiem materia i duch są tym samym, podobnie jak życie i śmierć. Rozerwał je tylko pierworodny grzech Kartezjańskiego dualizmu.

Trudno mi nie odczuwać pewnej sympatii do tych krytyków. Przestrzegają oni przed przesadą w naszym coraz bardziej spolaryzowanym opozycjami świecie (biedni przeciw bogatym, rządzeni przeciw rządzącym, Południe przeciw Północy, kobieta przeciw mężczyźnie itd.). Nie można im brać za złe ogromnej tęsknoty za uniwersalną jednością i pokojem. Jednak najczęściej ich obietnica zbawienia wymaga nie tylko uleczenia podziałów, ale także zniesienia różnic. Przecież w kosmosie rzeczy są ostatecznie jednym. Jasno z tego wynika, że naszej harmonii z uniwersum przeszkadza myślenie. Sama bowiem tęsknota za nie-dualistycznym myśleniem wprowadza w świat nowe przeciwieństwo – oskarżanego myślenia i tego, co mu się przeciwstawia[4].

---

[4] Zob. Por. B. K. Wilber, *Das Spektrum des Bewußtseins*, München 1989. Nie wiemy, czy bez myślenia – w bezpośrednim kontakcie z życiem i wszechświatem – bylibyśmy tak szczęśliwi jak w łonie matki, jak sarna w lesie czy krowa na łące. Wygląda na to, że te ostatnie żyją bez pojęciowych przeciwieństw, również bez świadomości swej śmiertelności. Kto przemyśli to głębiej, nie pozbędzie się podejrzenia, że chodzi tutaj o proroków, którzy oferują wolność od problemów hedonistyczno-narcystycznej egzystencji.

W przeciwieństwie do Platona, który wyraźnie głosił dualizm ciała i duszy, a ciało uważał za rodzaj więzienia duszy[5], Arystoteles jasno pojmował, że ciało i dusza tworzą jedność i istnieją wyłącznie w tej jedności. Dotyczy to tak samo ludzi, jak i zwierząt, które zresztą mają duszę zwierzęcą, a także drzew, którym przypada dusza roślinna. Dusza jest tutaj formą i zasadą życia ciała. Dusza i ciało różnią się jednak. To, co dusza „wrazi" w materię, stanowi naturę każdej żywej istoty, czy jest to roślina, zwierzę czy człowiek. Duszą duchową jest jednak wyłącznie dusza ludzka. Ludzie bowiem, jak wiadomo, zdolni są rozumieć, myśleć, mówić, śmiać się i dokonywać wolnych wyborów. Oczywiście pogląd, że ciało i dusza mogą istnieć tylko jako jedność, pociąga za sobą niemożliwość istnienia duszy przed cielesnym poczęciem. Dlatego arystotelicy łamali sobie głowę nad tym, w którym momencie ciąży następuje animacja – myśleli o tym w każdym razie ci arystotelicy, którzy nic nie wiedzieli o genetyce.

ŚREDNIOWIECZNY SPÓR

Jednak ontologiczna jedność ciała i duszy również stwarzała problemy. Między arystotelikami chrześcijańskimi i arabskimi, z których pierwsi wywodzą się od Tomasza z Akwinu, a drudzy – od Awerroesa, powstał w XIII w. spór o to, co dzieje się po śmierci. Obie strony widziały, że ciało pozbawione duszy nie trwa w istnieniu, lecz rozpada się i zgadzały się również co do tego, że dusza potrzebuje ciała. Jednocześnie jedni i drudzy byli przekonani, że duch jest nieśmiertelny. W sporze chodziło zatem o rozwiązanie tej sprzeczności. I znów wszyscy zgadzali się, że dusza ludzka jest formą ciała i kształtuje jego organiczne funkcje, lecz że poza tym posiada władzę, którą można pomyśleć bez związku z organicznym substratem, a mianowicie poznawczą władzę intelektu. Dusza duchowa człowieka przekracza zatem własności samej formy ciała. Awerroes oddzielił więc intelektualną „część" duszy jako to, co nieśmiertelne. Twierdził, że intelekt nie jest wcale indywidualny. Istnieje raczej tylko jeden intelekt wspólny wszystkim ludziom. Poszczególny człowiek, dopóki żyje, ma udział we wspólnym intelekcie. Tym, co duchowe poznanie czyni osobowym, jednostkowym – a więc zasadą indywiduacji – jest materia ciała. Po jego śmierci, według Awerroesa, intelekt istnieje nadal jako jeden wspólny intelekt ludzkości[6].

Tomasz z Akwinu widział w tym zagrożenie dla tożsamości osoby ludzkiej (myśli Sokratesa nie byłyby już właściwie myślami tego oto, jedynego Sokra-

[5] „[...] jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą". Platon, *Fedon*, Warszawa 1958, s. 50.

[6] Awerrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, w: *The Medieval Academy of America*, Cambridge Mass. 1953.

tesa). Zagrożona wydała mu się również indywidualna nieśmiertelność (wraz z całą osobistą odpowiedzialnością moralną) oraz jedność ludzkiej duszy duchowej. Wprawdzie w chwili śmierci człowiek jako osoba przestaje istnieć – głosił zarzut Tomasza – a wraz z ciałem przestaje istnieć również dusza jako ożywiający je akt, dusza „subzystuje" jednak dalej jako forma ciała. (Tak samo duchowy projekt domu dalej istnieje, gdy dom zostaje zburzony przez bombę. Porównanie to kuleje, ponieważ projekt domu, jako owoc ludzkiej „stwórczości" istnieje tylko idealnie, w ludzkich głowach, ewentualnie w planach architektonicznych; dusza zaś, jako owoc Boskiej creatio, „subzystuje" realnie).

Wedle Tomasza dusza „subzystuje" wraz ze swoją zasadą intelektualną. „Subzystencja" ta jest czym innym niż egzystencja człowieka. Byt osobowy jest związany z ciałem. Tutaj kończy się filozoficzna argumentacja Tomasza. Dalej Tomasz dowodzi już teologicznie, że dopiero przy zmartwychwstaniu ciał dusza otrzyma nowe ciało i wówczas ponownie zaistnieje osoba. „Subzystencja" duszy gwarantuje tożsamość zmartwychwstałych i umarłych. (Dlatego przed zmartwychwstaniem nie można wzywać osoby zmarłego, lecz tylko samą jego duszę – a w niej osobę, którą był i będzie)[7].

W sporze tym głębokie wrażenie wywiera filozoficzne osiągnięcie, które pozwala Tomaszowi trwać przy jedności i niepodzielności osoby ludzkiej, mimo że wydaje się tak bardzo zbliżać do granic dualizmu. Zresztą, gdyby dualistyczny model ciała i duszy był sam w sobie całkowicie błędny, tak samo musielibyśmy odrzucić zarówno pogląd Platona, jak i Sir Johna Ecclesa, którego neurofizjologiczny model interakcji między duchem i mózgiem jest jak najbardziej dualistyczny[8]. O wiele bardziej problematyczne wydają mi się, jak wspomniałem, monizmy materialistyczne i spirytualistyczne, które nie wychodząc poza dualizm duszy i ciała mówią albo – albo: albo tylko materia, albo tylko duch. (Nb. gdybym musiał między nimi wybierać, wolałbym monizm materialistyczny, ponieważ – gdyby taki w ogóle istniał – byłby bardziej „poręczny").

PRAWA NATURY I PRAWO WOLNOŚCI

Poważny powód dokonanego przez Descartesa zasadniczego podziału świata na ducha i materię stanowiła nowożytna konfrontacja myśli ludzkiej z ogromnym przyrostem wiedzy o prawach natury, o konieczności procesów

---

[7] Zob. Por. W. Kluxen, *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, w: *Seele ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden-Köln 1984, s. 83.

[8] Wymienię tylko jedną z serii odnośnych publikacji książkowych; zob. J. C. Eccles, *Kulturelle Evolution und schöpferische Einbildungskraft*, w: *Die Welt als Medieninszenierung*, H. Thomas (red.), Herford 1989, s. 77-100.

materialnych. Nowe królestwo determinizmu stanęło naprzeciw królestwa wolności i można było odnieść wrażenie, że materialne królestwo determinizmu niemal całkowicie zajmie miejsce królestwa wolności i że to ostatnie już nie będzie miało znaczenia dla rozumienia tego świata.

Immanuel Kant wydaje się pozostawać całkowicie pod wpływem tego wrażenia, gdy swoje przedsięwzięcie odgraniczenia nauki od praw wolności rozpoczyna przypomnieniem, że filozofia grecka słusznie odróżniała trzy nauki: fizykę, etykę i logikę. Tylko jedna z nich, mianowicie fizyka, zajmowała się przedmiotami i prawami natury, podczas gdy logice chodziło o prawa samego myślenia, a etyce – o prawa wolności[9].

Fundamentem etyki Kanta jest godność człowieka. Wobec wszelkich względnych celów i wartości, jakie przedmioty naturalne i prawa natury mogą przedstawiać dla człowieka, o jego absolutnej wartości stanowi wolność, jego „zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych praw"[10], a zatem jego samookreślenie się. Zdolność tę „możemy zaś spotkać tylko w istotach rozumnych"[11]. Jakkolwiek Kant tak jednoznacznie opowiada się za wartością absolutną, godnością, człowiekiem jako celem samym w sobie, to nie ukazuje niepodzielnej jedności cielesno-duchowej człowieka jako podmiotu tej wartości. Już raczej są nim węziej rozumiane duchowe cechy człowieka, jego władza wolności, rozum, świadomość moralna lub jego autonomia. Jest to idea „godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, tylko temu, które zarazem sama nadaje"[12].

Znajdujemy u Kanta sformułowania, które pozwalają przyjąć, że idea godności istoty rozumnej odnosi się do każdego konkretnego podmiotu, który należy do gatunku ludzkiego. Wyraża to zarówno zdanie: „natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie"[13], jak i imperatyw praktyczny, który Kant stąd wyprowadza: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka"[14]. Pomimo to, zwłaszcza w dzisiejszej perspektywie, zawieszenie godności ludzkiej na abstrakcyjnych jakościach świadomości rodzi podejrzenie, że to tutaj znajduje się źródło koncepcji głoszącej, że konkretny człowiek, który tu i teraz nie może o sobie rozumnie stanowić, nie posiada wartości absolutnej ani godności. „Osoba", pisze Kant, „to taki pod-

---

[9] Zob. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 3.

[10] Tamże, s. 59.

[11] Tamże, s. 59-60.

[12] Tamże, s. 70.

[13] Tamże, s. 62 (podkreślenie moje – H.T.).

[14] Dz. cyt., s. 62. (podkreślenie moje – H.T.).

miot, któremu możemy przypisać jego działania"[15]. Czy prawo moralne, imperatyw kategoryczny, wedle którego nigdy nie wolno traktować osoby tylko jako środka, nie obowiązuje albo obowiązuje tylko w ograniczonym zakresie, w przypadku chorych w śpiączce lub z demencją, niemowląt czy – tym bardziej – nie narodzonych?

Inaczej niż w języku niemieckim, gdzie człowiek i osoba są z reguły synonimami, język angielski odróżnia bardzo wyraźnie między human being (istota ludzka) i human person (osoba ludzka). Rozróżnienie to ma dla toczącej się dyskusji medyczno-etycznej nieobliczalne skutki, zwłaszcza że angielski jest głównym językiem nauki. Human person znaczy tyle, co osoba w pełni rozwoju, a może nawet osobowość; human being oznacza istotę ludzką o tyle (tylko?), o ile należy ona do gatunku ludzkiego.

Rozróżnienie to niespodziewanie podsuwa myśl, aby samostanowienie każdej rozumnej istoty, które dla Kanta jest racją, ze względu na którą mówi on o godności człowieka, rozumieć jako jednostkowy warunek, po spełnieniu którego dopiero w ogóle można mówić o ludzkiej godności konkretnych jednostek. Tylko człowiek, który ten warunek spełnia, to znaczy taki, który tu i teraz jest w stanie sam o sobie rozumnie stanowić, jest osobą; inni, jak choćby chorzy psychicznie, pacjenci w śpiączce czy niemowlęta nie są osobami.

Hipokratejski ethos lekarza po prostu i bez różnicy respektował życie jako wartość podstawową. Życie, każde życie, było „święte". Nie należy tego rozumieć w sensie religijnym, a raczej w ten sposób, że życiem nigdy nie wolno dowolnie dysponować. Rozróżnienie osoby i istoty ludzkiej, nie będącej w pełni osobą, zmusza lekarza do różnicowania, które staje się podstawą dysponowania życiem ludzkim.

W jeszcze jednym sensie fundamentalna etyczna idea godności wynikającej z samostanowienia popada w konflikt z ethosem hipokratejskim. Warunek aktualnego samostanowienia, indywidualistycznie i subiektywistycznie zaostrzony, będzie się zmieniał w coraz bardziej jednostronne wymaganie samostanowienia pacjentów. Samostanowienie lekarza, a co za tym idzie, jego indywidualne zobowiązanie schodzi na drugi plan. Autonomia pacjenta podniesiona do rangi nowej pierwszej zasady etycznej może w krańcowym przypadku przyznać lekarzowi rolę li tylko narzędzia wypełniania cudzej woli i życzeń, innymi słowy – uczynić go ofertodawcą określonego know-how na rynku usług biotechnicznych. Etyka hipokratejska traktowała lekarza jako główny podmiot etyki medycznej. Dlatego ethos hipokratejski jest dziś często krytykowany jako paternalistyczny. Hipokrates, głosi krytyka, występuje przeciwko godności samostanowienia pacjentów. Hipokratejska zasada troski jest przestarzała. Od dzisiaj relację między lekarzem i chorym powinna określać zasada autonomii pacjenta.

[15] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1968, t. VIII, s. 329.

Podczas gdy hipokratejski ideał lekarza nie uważa pacjenta, nie mogącego polegać na sobie i własnym sądzie, za kogoś innego niż tego, który jest zdolny do rozumnego samostanowienia, to zasada autonomii wywołuje problem, który narzuca się tym bardziej, im radykalniej ją zrozumiemy: jak mianowicie można oddać sprawiedliwość tym, którzy nie potrafią sami o sobie decydować? Rodzi się ponadto wątpliwość, czy od tych, którzy jak się wydaje są do tego zdolni, nie wymaga się zbyt wiele, żądając od nich decyzji, która zakładałaby wiedzę medyczną niedostępną dla pacjenta?

BEZDROŻA KONSEKWENCJALIZMU

Hipokratejska zasada obiektywnej świętości życia została porzucona wraz z przyjęciem zasady autonomii jako wartości podstawowej i zastąpiona subiektywną oceną „jakości życia". W niejednym miejscu już od dawna jest to stosowane w praktyce. Intelektualnie dokonano tego pokazowo podczas debaty o aborcji w Bonn. Od lekarza oczekuje się już tylko rynkowej oferty usług biotechnicznych. Jakie mogą być skutki tej zmiany, to znaczy: co można uzasadnić za pomocą zasady autonomii pacjenta – ukazuje Peter Singer. Być może należy być mu za to naprawdę wdzięcznym. Gdyby nie on, ktoś mógłby potem powiedzieć, że nie wiedział.

Chociaż nie ma już bezwzględnej wartości życia ludzkiego, pozostają wartości względne, subiektywne. Natychmiast więc obiektywizuje się wartości subiektywne. To właśnie robi Singer, kiedy zastanawia się, czy wolno człowiekowi wydać na świat dziecko, które będzie nieszczęśliwe, albo jeśli takie już żyje, czy wolno je zabić[16], i dochodzi do wniosku, że niektóre zaburzenia (hemofilia, zespół Downa) mogą w pewnych okolicznościach przemawiać za zabójstwem[17]. Oczywiście według Singera lepiej byłoby, gdyby kandydaci do eutanazji sami podjęli autonomiczną decyzję. Jeśli jednak nie są w stanie tego zrobić, to Singer – i o to właśnie chodzi – zna już właściwie odpowiedź, jakiej by udzielili, gdyby tylko stać ich było na decyzję rozumną. W Szwajcarii niepełnosprawni zarzucili mu, że wedle jego teorii nie powinni istnieć.

Singer przedstawia argumentację czysto konsekwencjalistyczną. Nic nie jest bezwarunkowo ważne. W s z y s t k i e działania należy oceniać w y ł ą c z n i e ze względu na ich skutki. Dla etyki nie ma żadnej bezwzględnej wartości, takiej jak świętość życia. Jednakże Singer, ze swoim konsekwencjalistycznym modelem uzasadniania, nie uniknął trzech dylematów.

---

[16] Zob. S i n g e r, dz. cyt., s. 121.

[17] Tamże, s. 179 n.

Po pierwsze, suponuje, że tylko on jest wolny, a wszyscy inni, którzy reagują na jego działanie, są zdeterminowani. Gdyby bowiem uznał, że również oni są wolni, zasadniczo nie mógłby ocenić skutków swoich czynów. Dokonano na przykład zapłodnienia in vitro, ale kobieta zmieniła zdanie. Nie można wymusić na niej zgody na implantację embrionów w jej macicy. Kobieta jest autonomiczna. Kto zatem odpowiada za śmierć tego „nadmiaru" embrionów, jaki się nagle pojawił? W zaskakujący sposób to nieudane przewidywanie skutków, a zatem klęska metody „etyki odpowiedzialności", uzyskuje rozwiązanie w „etyce przekonań". Pierwotny zamiar przeniesienia embrionów ratuje nas również wtedy, gdy nie można ich przenieść. „Jeśli nie ma możliwości implantacji", postanawiają uczestnicy 56. Niemieckiego Dnia Prawnika w 1986 r., „to embriony należy pozostawić ich własnemu losowi"[18].

Po drugie: wybór moralny między dobrem a złem, od którego chciałby uciec konsekwencjalista, zostaje tylko przesunięty na pozamoralny wybór między dobrymi i złymi skutkami. O tym, kto ustala kryteria, wedle których skutki są uznawane za dobre lub złe, mówi się rzadko, całkowicie przy tym zapominając, że ostatecznie sąd o skutkach można wydać dopiero po fakcie. Można ewentualnie działać ze względu na zamierzone skutki. W przypadkach wątpliwych pomaga statystyka. Może ona porównać ilość żywych i umarłych. Ci, którzy za pomocą swego technicznego know-how umożliwiają posiadanie dzieci ludziom, którzy inaczej nie mogliby ich mieć, są fetowani jako twórcy nowego życia. Jednocześnie śmierć embrionów podczas eksperymentu albo śmierć „nadmiaru" embrionów, które „pozostawia się własnemu losowi", nie jest ofiarą ludzkiego życia już choćby dlatego, że embriony nie są istotami obdarzonymi świadomością. W każdym razie statystyka pomaga lekarzowi, który tu i teraz „poświęca", to znaczy zabija, konkretny embrion.

Po trzecie: klasyczną powinność moralną czynienia dobra zastępuje obowiązek czynienia tego, co najlepsze. Jest to spora przesada. Po pierwsze, każde działanie pociąga za sobą dalsze moralizowanie. Przy każdej rzeczy trzeba zadawać sobie pytanie, czy nie można zrobić czegoś jeszcze lepszego (Singer: dlaczego wydałem pieniądze na kolorowy telewizor zamiast na pomoc dla Trzeciego Świata?)[19]. Po drugie, mogłoby wówczas na zawsze pozostać nie rozstrzygnięte, co jest najlepsze. Kto nie może rozstrzygnąć, czy lepiej kontynuować, czy przerwać leczenie, cokolwiek wybierze, czyni jednak „tylko" dobro.

---

[18] Zentrale Kommission der BÄK zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Reproduktionsmedizin, Forschung an menschlichen Embryonen und Gentherapie. *Beschlüsse des 56. Deutschen Juristentages (Berlin 1986) zum Thema „Die künstliche Befruchtung"*, w: *Weißbuch Anfang und Ende menschlichen Lebens*, Köln 1989, s. 119.

[19] Zob. Singer, dz. cyt., s. 220 n.

Etyczny sąd konsekwencjalisty zapada nie według norm etycznych dobra, bycia człowiekiem czy dobrego życia, lecz z punktu widzenia jakiejś wartości pozamoralnej. Zasada użyteczności, podniesiona w etykach konsekwencjalistycznych do rangi instancji rozstrzygającej o dobru i złu, użyczyła nazwy klasycznemu typowi etyki konsekwencjalistycznej: utylitaryzmowi. Jak głosi nazwa, utylitaryzm jest programem pomnażania użyteczności. Użyteczne jest to, co zwiększa sumę szczęścia i zmniejsza sumę cierpienia. Co stanowi o szczęściu i cierpieniu, pozostaje – jako że niedostępne ani dla poznania empirycznego, ani intuicji – koniec końców sprawą otwartą.

Najostrzej chyba George Bataille w swojej krytyce utylitaryzmu jako etyki mieszczańskiego społeczeństwa pracy (która to krytyka nie oszczędza również socjalizmu) wykazał niemożliwość zdefiniowania in concreto pojęcia „użyteczny". Aby wybrnąć z kłopotu, mieszczańskie społeczeństwo pracy sprowadziło użyteczność do użyteczności materialnej. Gospodarka państwowa a priori utożsamiła maksymalizację użyteczności z nagromadzeniem pieniędzy i dóbr. Zachodził tu wprawdzie pewien abstrakcyjny związek z przyjemnością lub szczęściem (albo zmniejszeniem cierpienia), dla których bogactwo liczyło się jako środek, jednakże bogactwo samo nie mogło określić swych celów. De facto myślenie użytecznościowe samo stało się czynnikiem ekonomicznym i wartością społeczeństwa przemysłowego[20].

DYSKURS ETYCZNY CZY DYSKUSJA POLITYCZNA?

Utylitarystyczny dyskurs etyczny Singera nie znalazłby w Niemczech tak zagorzałych zwolenników jak współpracownica Singera z Monash University w Clayton w Australii, Helga Kuhse i filozof prawa, Norbert Hoerster, gdyby nie brzmiał tak zniewalająco wiarygodnie. Głębszy powód tej wiarygodności tkwi, jak mi się zdaje, w jawnej bezradności i bezsilności wobec wszelkiego rodzaju „etyki dyskursywnej", która jest obecnie uprawiana powszechnie, zwłaszcza w tak zwanych komisjach etycznych. Ludzie decydujący o dopuszczalności czy niedopuszczalności na przykład zapłodnienia in vitro i badań na embrionach, przerywania ciąży czy eutanazji, o granicach opieki lekarskiej, oddawania organów do przeszczepu czy terapii genetycznej, z góry muszą pogodzić się z różnicą zdań co do tego, czy coś w danym przypadku jest dobre, czy złe. Powszechnie zaprzysięgany konsens etyczny aż nazbyt często wymaga zawieszenia etyki – jeżeli za etyczne uważamy nadal czynienie tego, co dobre i słuszne, nawet jeśli inni tego nie czynią. Dlatego tak zwany konsens etyczny prawie albo wcale nie różni się od konformizmu. W tym tak zwanym

---

[20] Zob. G. Bataille, *Der Begriff der Verausgabung*, w: Tenże, *Das theoretische Werk*, München 1975, s. 9 n. (Oryginał: *La notion de dépense*, wyd. I, Paris 1933).

dyskursie etycznym rywalizacja o władzę między poszczególnymi „wyznaniami wiary" jest z góry milcząco określona: kto bierze udział w tej dyskusji, pozbył się wcześniej „przesądów" religijnych lub innych „przesądów" moralnych i wyzwolił się całkowicie od „oderwanych od rzeczywistości autorytetów". Uzyskanie karty wstępu wymaga wyznania wiary w pozbawiony założeń dyskurs. Jego autonomia jest jedynym dogmatem, którego nie ma obowiązku uzasadniać i dlatego się go przyjmuje.

„Współczesne państwo, pisze Patrick Bahners[21], łamie polityczne ostrze moralnych koncepcji walczących stron, rozdzielając prawo i moralność". Pod wieloma względami jest to na pewno trafna konstatacja. Wyjaśnia ona zresztą, dlaczego tak zwany dyskurs etyczny jest w rzeczywistości dyskursem politycznym. Z drugiej strony wyjaśnia to jego specyfikę. Jeśli etyka traci wszelkie oparcie, gdy nie ma co najmniej jednej bezwzględnej wartości, to podobnie i prawo nie może być spójne bez co najmniej jednego bezwzględnego dobra prawnego. Dlatego prawo musi bezwzględnie zabraniać naruszania tego dobra. Jako takie bezwzględne dobro prawne narzuca się ze szczególną siłą istnienie podmiotów prawa, a zatem życie obywateli.

Wyrok Sądu Najwyższego Kanady z 8 VIII 1989 r. daje wyrazisty przykład tego, jak rozdzielenie prawa i moralności może doprowadzić do całkowitej dysocjacji rzeczywistości prawa i życia. Ponieważ w konstytucji płód nie jest wyraźnie wymieniony, wyrok odmawia mu nie tylko statusu prawnego „osoby prawnej", lecz także statusu „istoty ludzkiej" (human being). Potoczne znaczenie pojęcia „istoty ludzkiej", które obejmuje również płód, nie jest argumentem prawnym. Dyskusji prawnej nie prowadzi się za pomocą środków pozaprawnych[22].

Ponieważ dyskurs etyczny został zamieniony w dyskusję prawną lub polityczną, w sprawach etyki panuje bezradność. Niemiecka Izba Lekarska streszcza swą bezradność w lakonicznym sformułowaniu, że dyskusja etyczna jest

---

[21] P. Bahners, *Die Grenze des Körpers ist die Grenze des Staates*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 8 VI 1991 (dodatek „Bilder und Zeiten").

[22] Zob. C. Daigle, J.-G. Trembley; AZ 21553: „Płód nie jest objęty terminem «istota ludzka» (human being) w *Quebec Charter* [...], ani nie zawiera się w żadnej definicji terminu «istota ludzka» lub «osoba». [...] Trudne zagadnienie, czy płód jest osobą prawną, nie może zostać rozstrzygnięte za pomocą czysto językowego argumentu, że zwykłe znaczenie terminu «istota ludzka» obejmuje płód. Podobnie jak argumentacja czysto naukowa, argumentacja czysto językowa usiłuje rozstrzygnąć debatę prawną środkami pozaprawnymi. To czego się tu wymaga, to istotne racje prawne, popierające wniosek, że termin «istota ludzka» ma szczególne znaczenie. Jeśli chodzi o zróżnicowane użycie terminów «istota ludzka» i «osoba» w *Quebec Charter*, nie prowadzi ono do wniosku, że płód jest objęty terminem «istota ludzka». Bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest to, że używano różnych terminów, aby dokonać rozróżnienia między osobami fizycznymi i moralnymi. Rozpatrzenie statusu płodu z punktu widzenia kodeksu cywilnego wspiera konkluzję, że płód nie jest «istotą ludzką» w rozumieniu *Quebec Charter*".

właśnie „odzwierciedleniem pluralizmu współczesnych wizji świata"[23]. Nie głosi ona pluralizmu wartości, lecz pluralizm wizji świata. Etyka jednak jest nauką o wartościach, a nie o wizjach świata[24].

Pluralizm wizji zdaje się zmuszać nas do zatrzymania się w dyskusji nad samą faktycznością. Ta jednak nie przydaje się w dalszej orientacji. Wszak przed tym, to znaczy przed wyprowadzaniem maksym postępowania z czystej empirii, przestrzegał już Kant: „W praktycznej filozofii, gdzie nie chodzi nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co dziać się powinno, mimo że nigdy się nie dzieje, tj. praw obiektywnie praktycznych, tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba [...], na czym polega uczucie przyjemności i przykrości i w jaki sposób wypływają stąd żądze i skłonności, z tych zaś, przez współdziałanie rozumu, maksymy, albowiem wszystko to należy do empirycznej nauki o duszy, która tworzyłaby drugą część przyrodoznawstwa, jeżeli uważa się je za filozofię przyrody, o ile ta opiera się na prawach empirycznych"[25].

„INFORMACJA" GENETYCZNA

Całkowicie w duchu redukcji do czysto empirycznej faktyczności brzmi dziś prawdopodobnie najkrótsza odpowiedź na pytanie o to, co „czyni" człowieka? – jego genom. W związku z genomem kwestia dualizmu materii i ducha, czy też ontologicznej jedności ciała i duszy, rysuje się – na wskroś praktycznie – wprawdzie nie na nowo, ale pod wieloma względami ostrzej. Odszyfrowanie ludzkiego genomu należy na pewno do najbardziej fascynujących zadań, jakie stoją przed nauką. Wydaje się to szczególnie odpowiadać tęsknotom scjentystyczno-ewolucjonistycznego obrazu świata. Niemniej wymaga ono odpowiedniego systemu metafizyczno-etycznego. Aby trwale zapobiec interwencji człowieka w ludzki materiał dziedziczny, nie wystarczy niewyraźne poczucie wzniosłości. Nie powinno być wątpliwości, że w przypadku genów chodzi o strukturę materialną. Dlaczego więc można manipulować każdą inną materią, a tą akurat nie?

Swoista podnieta, jakiej materia ta dostarcza również materialistom, jest zdecydowanie duchowej natury. Jeśli jest tak, że materialistyczny punkt widzenia i „spirytualistyczna" interpretacja świata są monizmami plasującymi się na przeciwległych biegunach tego samego dualizmu materii i ducha, to nie powinno nas właściwie dziwić, że ten szczególnie fascynujący wpływ genetyki

---

[23] *Einführung zu den „Richtlinien zur Forschung an frühen menschlichen Embryonen"*, w: *Beschlüsse*, dz. cyt., s. 29.

[24] Zob. H. Thomas, *Ethik und Pluralismus finden kein Reim*, „Scheidewege" 20(1990/91) s. 129.

[25] Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 59; por. przypis 2.

na materialistów zmienia sam materializm w subtelny i przewrotny spirytualizm. Przewrotny dlatego, że nie można się do niego przyznać, bo wówczas trzeba by uznać wolność i godność. Zatem i na odwrót, w spirytualizmie powinno dać się zdemaskować subtelny materializm, który ukrywa się przewrotnie, ponieważ nie chce uznać przygodności i śmiertelności.

Za słusznością tego podejrzenia przemawiają trzy obserwacje, o których mogę tutaj wprawdzie wspomnieć, lecz nie uda mi się ich dostatecznie pogłębić (w jednym przypadku dlatego, że rozsadziłoby to ramy tego tekstu, w innym – ponieważ nie przemyślałem jeszcze tej sprawy do końca).

Po pierwsze: w odniesieniu do materialnej struktury genomu przyjęło się całkiem spontanicznie wyrażenie: „informacja genetyczna". Warto na to zwrócić uwagę. Pojęcie informacji należy do sfery ducha. Można przez to rozumieć, że materia ta coś wie. Albo też, że przechowuje ona wiedzę, jest zatem „medium".

Po drugie: panuje powszechnie wyobrażenie, wedle którego odszyfrowanie kodu genetycznego przyniesie nam wiedzę, która pozwoli zrozumieć, opisać i wyjaśnić człowieka, a w każdym razie – lepiej go zrozumieć, opisać i wyjaśnić. Faktycznie jednak rzecz ma się odwrotnie: znamy człowieka i za pomocą tego poznania próbujemy zrozumieć, opisać i wyjaśnić strukturę genów.

Po trzecie: nie mniej rozpowszechnione jest porównanie spiralnie zwiniętych nitek DNA w jądrze zapłodnionej komórki jajowej z nanizanymi na nie genami do tekstu, który opisuje fenotyp konkretnego poczętego człowieka. Analogia tekstu sięga głęboko i jest płodna. Można powiedzieć, że makromolekularne struktury nukleotydu, kodon i sekwencja odpowiadają literze, słowu i zdaniu w strukturze tekstu. W ten sposób genom nie jest już tylko przedmiotem biologii i chemii makromolekularnej, lecz budzi również zainteresowanie lingwistyki i semiotyki, dwóch bardzo modnych dyscyplin humanistycznych.

Analogia ta jest jednak naprawdę myląca przez to, że w niej opisujące *jest* tym, co opisuje; oznaczające – tym, co oznacza; medium *jest* samą rzeczą. Zapłodniona komórka jajowa *jest* człowiekiem. Jeśli przeoczymy tę różnicę w stosunku do wszystkich innych tekstów, „informacja genetyczna" w rękach genetyka jest w tym samym położeniu, co informacja polityczna w rękach dziennikarza. Skraca się ją, selekcjonuje, odrzuca w całości a także, zależnie od okoliczności – zmienia.

Metafora tekstu może być modelem wyjaśniania genetyki. Traktowanie genomu (a nie tylko jego opisu w komputerze) jako tekstu – to właśnie uważam za spirytualizację materii. Ona również uchyla nienaruszalność ludzkiego materiału genetycznego.

Nie ma więc wyboru: albo mamy nienaruszalną godność osoby i wówczas przysługuje ona wszelkim cielesnym manifestacjom człowieka w ten sam sposób co ekspresjom duchowym, których *natura* jest właśnie podstawą godności; wówczas należy respektować ją w każdej istocie, która pojawia się przed

nami w ludzkim ciele – niezależnie od jej wieku i upośledzenia; wówczas godność ciała jest godnością wolności i odwrotnie; albo porzucamy ideę nienaruszalnej godności ludzkiej (jak to konsekwentnie czyni Singer). Jeżeli ciało nie wystarczy, aby domagać się szacunku dla człowieczeństwa, grozi nam dowolność, która zawsze znajdzie dla siebie argumenty. Szpital może być takim samym zagrożeniem dla starych, jak łono matki jest dziś zagrożeniem dla młodych. A każdym razie nasze laboratoria i kliniki staną się miejscami, do których trzeba będzie odnosić się z nieufnością. Chyba nie uda się znaleźć rozwiązania poza alternatywą: cześć dla ciała czy lęk przed medycyną?

Argumenty, które dotąd uzasadniały szacunek dla ciała, brzmią dziś zbyt negatywnie. Dzięki metaforze tekstu być może uda się uzyskać uzasadnienie pozytywne. Obcując z tekstami filozofowie języka, językoznawcy, semiotycy, filologowie, tłumacze i korektorzy zgadzają się przynajmniej w jednej kwestii: nie ma tekstu bez autora i nie ma języka, którym nikt nie mówi lub nie mówił. Jak troskliwie obchodzi się korektor z tekstem, który ma opracować, zależy całkowicie (zaraz po lęku przed szefem) od szacunku, jaki żywi do autora. Kiedy czyta szczotkę tekstu, wie bardzo dobrze, jak daleko mogą i powinny sięgać jego poprawki i gdzie leży granica, poza którą zaczyna on zmieniać sens tekstu. (Dlatego choć zasadniczo bronię terapii genetycznej w okresie zarodkowym, nie zaprzeczam jednak, że mogą istnieć ważkie powody, aby jej mimo to zabronić)[26]. Bezpański tekst natomiast nie przeszkodziłby korektorowi

---

[26] Mam sposobność doprecyzowania czegoś, co w pewnych okolicznościach mogłoby zostać źle zrozumiane. Swoje „tak" dla terapii genetycznej wypowiadam na płaszczyźnie teoretycznej. Z filozoficznego punktu widzenia nie widzę tutaj żadnych etycznych zarzutów przeciwko sprawie jako takiej. Jeśli są w naturze usterki, dlaczego miałyby one omijać okres zarodkowy? Znam inną argumentację, która głosi, że skoro istniejący genom stanowi o tożsamości konkretnego człowieka czy też jest jedynym punktem zaczepienia dla jego tożsamości, wynika stąd kategoryczny zakaz interwencji w zarodek. Mogę go bardzo dobrze zrozumieć, ponieważ jest to bezpośredni, prosty i komunikatywny argument, aby uniknąć niebezpieczeństwa zła. Nie widzę jednak, jak wówczas można by materialistycznie interpretować tożsamość człowieka. Pytanie, jakie można temu przeciwstawić, brzmi: czy genom z „anomalią" nie jest zniekształconą tożsamością tego człowieka? Gdybym jako lekarz mógł wyleczyć chorobę dziedziczną w okresie zarodkowym, oczywiście bym to zrobił, i to właśnie u zarodka, bo wtedy wyleczenie przyniosłoby korzyść również następnym pokoleniom. To jest jedna strona medalu. Jest to rozważanie filozoficzne, ważne na podstawie zasadniczych założeń. Czy przydaje się ono w praktyce? Powiedziałbym, że w ostatecznym rozrachunku nie. Napotyka ono dwa praktyczne zastrzeżenia nadzwyczajnej doniosłości etycznej.

Po pierwsze, taka interwencja genoterapeutyczna zakłada, że można ją przeprowadzić nie naruszając nakazów moralnych. Dotyczy to samej interwencji. Trzeba sobie więc wyobrazić przebieg eksperymentu. Wszystko musi się dziać in vitro. W każdym razie dziś w nauce tak to wygląda. Może jednak w przyszłości przyjdą ludziom do głowy pomysły o wiele inteligentniejsze, niż możemy to sobie wyobrazić. W tym miejscu pojawia się po raz drugi problematyka zasadnicza. Jeśli nawet byłoby to wówczas możliwe, trzeba by na całym świecie i po wszystkie czasy, w ramach etycznej ugody, która nie może dopuszczać wyjątków, w sposób pewny ustalić, co wolno, a czego

w dokonywaniu na nim twórczych prób, zmian, skrótów czy po prostu w jego zniszczeniu.

Jeśli jest to prawdą w odniesieniu do tekstów będących pośrednikami, do mowy, obrazu i znaku, które tylko coś opisują, o czymś opowiadają, o coś pytają, coś porządkują, o ile bardziej dotyczy to tekstu, który powołuje do istnienia to, co opisuje. Mowa rzeczywistości, która swoje teksty powołuje również do istnienia, została klasycznie zastrzeżona dla mowy Boga: „Na początku było Słowo" (J 1, 1).

Tłum. *Patrycja Mikulska*

---

nie wolno robić, co jest „naprawą" czy „rekonstrukcją" genomu, a co nową konstrukcją. Taka definicja na ogólną skalę, definicja która obiektywizowałaby istnienie tych granic, jest de facto niemożliwa. Wiele jest ku temu powodów, a wśród nich jeden szczególny. Gdy tylko pojawiłby się jakiś wyjątek od ugody, natychmiast doszłoby do prób zmiany genomu w sensie „ulepszonej" hodowli. Nawet najbardziej wątpliwe sukcesy zmieniłyby kryteria choroby i zdrowia. Oczywiście zaraz ci, którzy wprowadzili jakąś ich zdaniem genetycznie pożądaną cechę, twierdziliby, że posiadający ją ludzie są zdrowi, a pozostali – chorzy.

Zatem rekonstrukcja tekstu w zarodku jest dopuszczalna czysto teoretycznie. Z punktu widzenia praktyki medycznej nie ma żadnej nadziei, żeby to odpowiedzialnie przeprowadzić. A więc z perspektywy polityczno-etycznej: bezwarunkowy zakaz. (Niniejszy przypis jest fragmentem dyskusji przeprowadzonej na temat tego artykułu, a opublikowanej w książce *Menschlichkeit der Medizin*. Wprowadzamy go do tego tekstu ze względu na jego wagę merytoryczną. Red. „Ethosu").